

Dogmatik im Zeitalter des Pluralismus

Dogmatik und Pluralismus, das klingt nicht nur in den Ohren Ungeübter wohl nach wie vor nicht sonderlich gut zusammen. Gewiß, das Phänomen des Pluralismus ist mittlerweile selbstverständlich auch in das Blickfeld der Theologie getreten und beschäftigt sie zum Teil sehr intensiv. So wurde in den letzten Jahren heftig, ja geradezu leidenschaftlich diskutiert und gestritten über die sog. Pluralistische Religionstheologie, wie sie vor allem der englische Theologe John HICK konzipiert hat und vertritt.¹ Doch eine der entscheidenden Fragen in dieser Diskussion um HICKS Thesen besteht gerade darin, ob es im Hinblick auf den interreligiösen Dialog erforderlich ist, traditionelle *dogmatische* Aussagen zu überprüfen bzw. zu revidieren, speziell in der Christologie.² So kann schließlich diese Debatte um die Pluralistische Religionstheologie den Eindruck noch einmal bestätigen bzw. verstärken, daß sich Dogmatik und das Phänomen des Pluralismus nicht sonderlich gut vertragen. Und es ist daher sicherlich auch alles andere als ein Zufall, wenn in jüngster Zeit die Forderung nach einem «dogmenfreien Christentum» wieder die Runde macht.³ Aber auch wo man ganz so weit nicht geht, herrscht doch vielfach der Eindruck: Wenn das Christentum sich ernsthaft einlassen will auf den Pluralismus, so wie er für die Wirklichkeit mo-

¹ Vgl. vor allem: J. HICK, *Gott und seine vielen Namen*, hrsg. von R. KIRSTE, Altenberge 1985; ders., *Problems of Religious Pluralism*, London 1985; ders., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven/London 1989, bes. 233ff. Einen guten Überblick über die Diskussion bietet P. SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in: ThRv 89 (1993), 353-364. Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie vgl. etwa: J. WERBICK, *Heil durch Jesus Christus allein? Die «Pluralistische Theologie» und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: M. VON BRÜCK/J. WERBICK (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), Freiburg/Br. 1993, 11-61.

² Vgl. etwa R. BERNHARDT, *Deabsolutierung der Christologie?*, in: M. VON BRÜCK/J. WERBICK (Hgg.), aaO. 144-200. Differenziert-kritisch zu solchen Thesen vgl. (neben dem in Anm. 1 genannten Beitrag von J. WERBICK) vor allem: K.-J. KUSCHEL, *Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen*, in: StZ 116 (1991), 387-402.

³ Vgl. E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*. Bd. 1: *Dogma, Angst und Symbolismus*, Solothurn/Düsseldorf 1993, 141; R. LAY, *Nachkirchliches Christentum. Jenseits von Dogma und Institution ein christliches Leben führen*, Düsseldorf 1995. Daß solche Forderungen keineswegs neu sind, zeigt Ph. SCHÄFER, *«Dogmenfreies Christentum». Seine Anliegen in einer Dogmenauslegung*, in: E. SCHOCKENHOFF/P. WALTER (Hgg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (FS W. KASPER), Mainz 1993, 9-27.

derner Gesellschaften heute weithin bestimmend ist, dann wird es sich auf dogmatische Korrekturen und Revisionen einzustellen haben.

Nun haben allerdings Kirche und Theologie seit längerem schon zumindest damit begonnen, die Pluralität der Wirklichkeit, d.h. ihre Vielfalt und Vielgestaltigkeit, in einer neuen Weise wahrzunehmen. So hat das 2. Vatikanische Konzil die Pluralität in der Kirche selbst neu zur Geltung zu bringen versucht, indem es die Eigenständigkeit der unterschiedlichen Teil- und Ortskirchen gestärkt hat. Und ebenso wird die kulturelle Vielfalt der Menschheit bejaht; es wird ausdrücklich anerkannt, daß sie auch zur Bereicherung der Kirche beizutragen vermag.⁴

Karl RAHNER hat im Blick auf diese Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit vom *«Index der Kreatürlichkeit»* gesprochen: „Nur in Gott ist alles eins; im Endlichen ist der Antagonismus der Wirklichkeiten unaufhebbar.“⁵ Für RAHNER ergibt sich aus dieser Einsicht die Konsequenz, daß es heute nicht mehr möglich ist, weder in der Philosophie noch in der Theologie, die unterschiedlichen und vielfältigen Daseinserfahrungen und -gestalten in einer Synthese zusammenzuführen. RAHNER vergleicht deshalb die Landschaft der modernen Theologie mit einer weiten Ebene „voll von lauter Schrebergärten“: „Man kann sie nicht alle selbst durchwandern oder selbst bepflanzen, in jedem ist ein wenig, was das Gärtchen daneben nicht bietet, über die Gartenzäune tauschen die Nachbarn freundlich ein paar Zwiebeln oder werfen boshaft das Unkraut hinüber, aber ein großer, großangelegter durchgeplanter Garten, in dem alles blüht, entsteht nicht mehr.“⁶ Mit anderen Worten: Die unhintergehbare, nichtreduzierbare Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit hat unvermeidlich eine Pluralität von Theologien zur Folge. Weil die Wirklichkeit nicht mehr adäquat synthetisierbar ist, gibt es und muß es geben eine Vielzahl von Theologien; sie gehen aus von unterschiedlichen Erfahrungszugängen und -quellen und bleiben dann auch als unterschiedliche theologische Auslegungen des Daseins nebeneinander stehen, eben wie benachbarte Schrebergärten.

Diese innertheologische Pluralität betrifft selbstverständlich auch die Dogmatik. Auch die theologische Dogmatik bildet heute kein einheitliches, abgerundetes, geschlossenes System mehr. So kann sie beispielsweise nicht mehr, wie noch zu Zeiten der Neuscholastik, eine bestimmte Philosophie als verbindliche Grundlage voraussetzen. Auch die Erläuterungen der dogmatischen Inhalte des christlichen Glaubens muß heute vielmehr ausgehen von unterschiedlichen, ja disparaten Erfahrungsansätzen; und das führt dann

⁴ Vgl. GS 58/3.

⁵ K. RAHNER, Art. *«Pluralismus»*, in: LThK² 8, 566f, 566.

⁶ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 66-87, 80.

eben zwangsläufig zu unterschiedlichen Auslegungen und Verstehensweisen.

Die Frage ist nun aber, ob das, was heute unter Pluralismus verstanden wird, sich einfachhin deckt mit dieser Erfahrung der Pluralität der Wirklichkeit, die sich, wie gesehen, mittlerweile auch innertheologisch ausgewirkt hat. Oder beinhaltet der Begriff des Pluralismus mehr, jedenfalls da, wo er nicht einfach so dahingesagt ist, sondern eingehender reflektiert, auf seine philosophische Grundlage hin durchdacht ist? Es könnte ja immerhin sein, daß darin geradezu zwangsläufig eine Spannung zwischen einem solchen Pluralismus und der theologischen Dogmatik begründet ist, und zwar eine inhaltliche Spannung. Das wiederum müßte dann aber möglicherweise Konsequenzen haben für eine Dogmatik im Zeitalter des Pluralismus.

Ich will diese Zusammenhänge im folgenden in drei Schritten zu erschließen versuchen. (1.) Zunächst wende ich mich der Frage nach dem philosophischen Selbstverständnis des Pluralismus zu. (2.) In einem zweiten Schritt gilt es dann die Konsequenzen zu bedenken, die sich daraus für das Christentum und eine christliche Theologie ergeben, bevor ich (3.) abschließend frage, was all dies für die Konzeption einer Dogmatik im Zeitalter des Pluralismus bedeutet.

1. Grundlagen und Perspektiven des Pluralismus

Der Pluralismus im Sinne einer grundlegenden Überzeugung ist die Signatur dessen, was man mit einem vieldiskutierten, aber überaus mißverständlichen Begriff als «Postmoderne» bezeichnet hat. Mißverständlich ist dieser Begriff «Postmoderne» vor allem deshalb, weil er suggeriert, daß die Moderne vorüber und eine neue Epoche, eben die sog. «Postmoderne» angebrochen sei. Die ernsthaften Theoretiker einer Postmoderne haben jedoch einen solchen Epochenwechsel keineswegs im Blick und im Sinn. Es geht ihnen also nicht um eine pauschale Verabschiedung der Moderne, sondern um eine veränderte, neue Selbstwahrnehmung der modernen Gesellschaft und Kultur. Was verabschiedet werden soll, ist nicht die Moderne als solche, sondern das sind die Hoffnungen und Erwartungen, die sich mit der neuzeitlich-modernen Entwicklung verbunden hatten und die sich mittlerweile als illusionär erwiesen haben. Dazu zählt die Perspektive einer wissenschaftlichen Weltbeherrschung ebenso wie umfassende soziale Utopien. Man kann deshalb sagen: Das, was als «Postmoderne» figuriert, ist zunächst einmal nichts anderes als die in die Krise geratene Moderne, genauer gesagt, die Krise des neuzeitlich-modernen Fortschrittsprojekts sowie der mit ihm verknüpften Hoffnung auf eine stetige Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse und schließlich die Schaffung eines umfassend gelungenen Menschseins.

Die sog. Postmoderne erweist sich damit im Kern als die Desillusionierung der Moderne.

An die Stelle des als illusionär verworfenen einheitlichen Fortschrittsprojektes tritt nun eben ein Pluralismus von sehr unterschiedlichen Lebensformen, Werten, Idealen usw. Dabei ist es allerdings nicht so, daß es solche verschiedenartige Lebensformen und -perspektiven nicht auch schon vor der mittlerweile inflationär gewordenen Rede von einer Postmoderne gegeben hätte; selbstverständlich gab es sie, denn die Tendenz zur Pluralisierung ist ja den modernen Lebensverhältnissen immanent⁷; die Auflösung traditioneller Lebensformen und Wertordnungen durch die Veränderungen der Arbeitsverhältnisse ist ein Beispiel für diese Tendenz zur Pluralisierung; die Etablierung einer immer umfassenderen Marktordnung, die sich alles unterwirft und es lediglich noch nach seinem Tauschwert bemißt, ist ein zweites Beispiel. Nicht diese Pluralisierung und diese Pluralität also sind neu; neu ist vielmehr – und das signalisiert das Schlagwort «Postmoderne» – die *Bewertung* dieser Pluralität. Diese Vielfalt der Lebensformen, Wertordnungen usw. wird jetzt nicht mehr gemessen an einem einlinigen Fortschrittsideal und dementsprechend als positiv-fortschrittlich bzw. negativ-rückschrittlich klassifiziert. An die Stelle solcher Bewertungen und Klassifizierungen tritt nun der Pluralismus im Sinne einer prinzipiellen Nichtbewertung.

Pluralismus, so wie er sich infolge der Krise des modernen Fortschrittsprojektes etabliert, bedeutet also: Die Pluralität, die Vielgestaltigkeit der Lebenswirklichkeit wird als etwas prinzipiell Unhintergebares betrachtet, was in keine höhere Ordnung mehr aufgehoben, in keine umfassendere Zielperspektive mehr integriert werden kann oder soll. Pluralismus in diesem Sinne betrachtet vielmehr die Pluralität der Wirklichkeit als etwas Letztes, hinter das nicht weiter zurückgefragt werden kann. So versteht etwa auch die eingangs erwähnte Pluralistische Religionstheologie die verschiedenen Religionen als prinzipiell gleichwertig; jede Religion enthält ihren eigenen Wert und Reichtum, jede ist als ein eigener Heilsweg grundsätzlich zu respektieren, so daß keine Religion mehr einen Absolutheitsanspruch für sich reklamieren kann.

Welche grundsätzlicheren Implikationen hat nun aber ein solcher «prinzipieller Pluralismus», wie der Philosoph Wolfgang WELSCH diese Auffassung nennt⁸? Ich denke, am konsequentesten ist das von dem amerikanischen Philosophen Richard RORTY durchdacht und formuliert worden. RORTY

⁷ So schreibt etwa P.L. BERGER: „Modernität pluralisiert sowohl Institutionen wie Plausibilitätsstrukturen“ (*Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt/M. 1980, 30).

⁸ W. WELSCH, *Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen «postmodernen» Denkens*, in: A. HALDER/K. KIENZLER/J. MÖLLER (Hgg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1988, 117-129, 119.

schreibt: „Eine Kultur, die die Vorstellung fallengelassen hätte, sie müsse entweder ein Zentrum oder eine feststehende Klassifizierung wirklicher und möglicher kultureller Leistungen aufweisen, wäre eine, in der die Entwicklung der Kultur als Verlängerung der biologischen Evolution angesehen würde und als ebenso eines Telos ermangelnd und unvorhersagbar wie diese.“⁹ Die Kultur eines radikalen, eines prinzipiellen Pluralismus ist nach RORTY also eine „Kultur ohne Zentrum“; das bedeutet, eine solche Kultur hat keine gemeinsame, verbindende Sinnperspektive mehr; sie entwickelt sich vielmehr blind, naturgesetzlich. Und das Naturgesetz, das in einer solchen Kultur waltet, sind immer neue Selbstbeschreibungen der Mitglieder einer solchen Kultur. Diese Selbstbeschreibungen sind kontingent, das soll heißen: Sie beziehen sich nicht auf objektive Sachverhalte oder Strukturen, sondern es sind bloße Artefakte, die jederzeit durch andere Artefakte ersetzt werden können. RORTY spricht deshalb auch von einer ‹ästhetisierten Kultur›.¹⁰

Die philosophische Konsequenz, die sich für RORTY aus dieser Perspektive eines prinzipiellen Pluralismus ergibt, liegt dann natürlich auf der Hand. Es ist dies zunächst die Reduktion des Vernunftbegriffs auf eine rein subjektive Vernunft.¹¹ Vernunft ist demnach für RORTY keine verbindende und einende Macht, sie ist nicht etwas Objektiv-Allgemeines, auf das sich alle Menschen bei der Gestaltung eines gemeinsamen Menschseins beziehen könnten. Damit wendet RORTY sich zunächst einmal und vor allem gegen die Aufklärung und deren Hoffnung auf die Durchsetzung einer allgemeinen, umfassenden Vernunftordnung. Denn wie gesehen bewirkt ja gerade das Schwinden dieser Hoffnung die Krise der Moderne, ihren Orientierungsverlust. Und RORTY zieht nun eben die philosophische Konsequenz, indem er den allgemeinen, objektiven Vernunftbegriff verabschiedet, durch den die Aufklärung das neuzeitlich-moderne Fortschrittsprojekt legitimiert hatte. Implizit wendet RORTY sich damit aber natürlich fast gegen die gesamte philosophische Tradition seit PLATON, für die die objektive Vernunft, wie auch immer im einzelnen konzipiert, tragend gewesen ist.

Für RORTY ergibt sich dann als weitere Konsequenz aus dieser Verabschiedung eines objektiven Vernunftbegriffs ein verändertes Verständnis dessen, was Wahrheit heißt. Wahrheit kann demnach nicht mehr im traditionellen Sinne begriffen werden als Übereinstimmung des Denkens mit der Realität (*adaequatio intellectus et rei* im Sinne des THOMAS VON AQUIN). Das würde ja bedeuten, daß Wahrheit etwas dem Menschen Vorgegebenes ist, das er zu finden und dem er sich anzugleichen hat, eine Auffassung, die

⁹ R. RORTY, *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 11.

¹⁰ Vgl. R. RORTY, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. ²1993, 99. 117-123.

¹¹ Vgl. etwa R. RORTY, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, aaO. 122.

mit RORTYS subjektivem Vernunftbegriff nicht zu vereinbaren ist. Statt dessen muß nun auch Wahrheit subjektivistisch konzipiert werden. Unter Berufung auf William JAMES ist Wahrheit demnach für RORTY „das, woran zu glauben für *uns* gut ist.“¹² Wahrheit verliert damit natürlich den Charakter eines Unbedingten; sie wird weder um ihrer selbst willen anerkannt, noch kann sie eine universale Geltung beanspruchen. Wahrheit ist nach RORTY vielmehr partikulär; sie beruht auf einer kontingenten Übereinstimmung innerhalb einer Gruppe, Gemeinschaft oder Gesellschaft. In diesem Sinn versteht RORTY die Qualifizierung einer Aussage oder eines Sachverhaltes als *«wahr»* daher auch lediglich als eine Empfehlung, die anderen die gleiche Sichtweise nahelegt, und nicht als unbedingten Geltungsanspruch.¹³

Es ist klar, daß bei dieser Konzeption Wahrheit selbstverständlich etwas jederzeit Veränderliches ist. Denn Wahrheit bleibt ja abhängig von den Präferenzen derer, die etwas als wahr betrachten. Und diese Präferenzen können sich ändern, für sie gibt es keinen objektiven Maßstab. Als grundlegend sieht RORTY deshalb die Überzeugung an, daß „Wahrheit und das Gute für sich selbst Sorge tragen werden, wenn wir nur für politische Freiheit sorgen.“¹⁴ Die Wahrheit wird also von RORTY der Freiheit eindeutig *untergeordnet*. Wahrheit ist das, was sich unter den Bedingungen der Freiheit herauskristallisiert als das *für uns* Gute, d.h. eben für eine bestimmte partikuläre Gruppe. Daraus folgt dann aber konsequenterweise: Unsere Wahrheit muß nicht die Wahrheit der Anderen sein; sie haben vielmehr möglicherweise eine ganz andere Wahrheit. Es kommt deshalb alles darauf an, diese verschiedenen Wahrheiten in ihrer jeweiligen Partikularität zu respektieren und nicht für die eigene Wahrheit einen umfassenden, universalen oder absoluten Geltungsanspruch zu erheben.

Genau dieser Wahrheitspartikularismus ist der philosophisch harte Kern des Pluralismus im Sinne eines prinzipiellen, nicht mehr hintergehbaren Pluralismus. Es drückt sich darin die Überzeugung aus, daß nur so ein friedliches menschliches Miteinander möglich wird; universale Geltungsansprüche hingegen stehen im Verdacht, zu Intoleranz und Unterdrückung zu führen.

Nun ist die Auffassung RORTYS philosophisch nicht unproblematisch. So macht etwa, um nur ihn zu nennen, Jürgen HABERMAS gegen den Subjektivismus RORTYS das Potential einer kommunikativen Vernunft stark, um die

¹² R. RORTY, *Solidarität oder Objektivität?*, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, 11-37, 14.

¹³ Vgl. etwa R. RORTY, *Solidarität oder Objektivität?*, aaO. 15.

¹⁴ R. RORTY, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, aaO. 144. RORTY wehrt sich im übrigen dagegen, wenn diese seine Auffassung als Relativismus bezeichnet wird, und spricht selber von Ethnozentrismus. „Sich ethnozentrisch verhalten heißt: das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muß, und die übrigen.“ (*Solidarität oder Objektivität?*, aaO. 27). Es geht für RORTY also nicht einfachhin um Beliebigkeit, sondern um eine *kontextualistische* Auffassung.

Möglichkeit universaler Geltungsansprüche zu begründen.¹⁵ Doch darf man sich hier nicht täuschen lassen: Auch diese kommunikative Vernunft ist keine substantielle Vernunft, sie zielt also nicht auf eine objektive Vernunftordnung. Auch HABERMAS geht davon aus, daß die Philosophie heute nicht mehr das Ganze der Wirklichkeit zu synthetisieren und zu deuten, keinen umfassenden Sinnhorizont mehr verbindlich zu machen vermag und deshalb zwangsläufig unterschiedliche, widerstreitende Sinnperspektiven nebeneinander existieren. Was HABERMAS in Anbetracht dessen anvisiert, ist eine rein *formale*, eine *prozedurale* Rationalität, die es ermöglichen soll, strittige Geltungsansprüche kritisch zu prüfen, um sie gegebenenfalls auch begründet zurückweisen zu können. Es geht also darum, im Falle strittiger Geltungsansprüche in einem rationalen Verfahren zu einer begründeten und deshalb dann auch allgemein verbindlichen Entscheidung zu kommen, nicht aber um eine allgemein verbindliche Sinnperspektive.

Der Pluralismus erscheint damit zwar nicht mehr prinzipiell unhintergebar, wie RORTY und die Vertreter der sog. «Postmoderne» glauben. Dennoch bleibt auch für eine kommunikative Vernunft ein das Ganze der Wirklichkeit miteinbeziehender Sinnhorizont unerreichbar. Und eben insofern – also im Hinblick auf die unaufhebbare Vielfalt sich widerstreitender Sinnperspektiven – erweist sich der Pluralismus philosophisch in der Tat als unabweisbar.

Was bedeutet das nun aber für das Christentum und den mit ihm verbundenen Wahrheitsanspruch? Um das zu klären, will ich im folgenden zunächst nach dem theologischen Wahrheitsverständnis fragen, um dann Konsequenzen für eine Dogmatik im Zeitalter des Pluralismus zu benennen.

2. Das theologische Wahrheitsverständnis

Um es gleich deutlich und unmißverständlich zu sagen: Der christliche Glaube beinhaltet einen absoluten und universalen Wahrheitsanspruch. In diesem Sinne bezeichnet der johanneische Christus sich selbst als „die Wahrheit“ (Joh 14,6). Das heißt: Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird im christlichen Glauben als definitiv und unüberbietbar verstanden. In diesem Christuseignis, also in Leben, Tod und Auferweckung des Jesus von Nazareth hat Gott dem Menschen endgültig sich selbst und seinen Willen erschlossen, seine Absichten als Schöpfer der Welt und des Menschen zu erkennen gegeben.

¹⁵ Zum hier vorausgesetzten Verständnis der Position von J. HABERMAS vgl. M. KNAPP, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns* (BDS 15), Würzburg 1993, 501ff.

Entscheidend für das Verständnis dieses Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens ist nun aber die Frage, was Wahrheit dabei genauerhin besagt. Einen wichtigen Hinweis kann uns hier zunächst ein Blick auf das AT geben. In der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des AT, übersetzt der griechische Begriff für Wahrheit, ἀλήθεια, zumeist das hebräische Wort ¹⁶ʾemēt. Die Grundbedeutung dieses hebräischen Wortes lautet: Beständigkeit, Zuverlässigkeit, unbedingter Verlaß. Im Deutschen wird ¹⁶ʾemēt häufig mit *«Treue»* übersetzt. Auf Gott bezogen betont daher der Begriff ¹⁶ʾemēt seine vorbehaltlose Verlässlichkeit und Vertrauenswürdigkeit. Wenn Gott dem Menschen ¹⁶ʾemēt erweist, dann bedeutet das: Gott ist beständig, d.h. er bleibt sich selber treu, und deshalb ist er auch ganz und gar zuverlässig. In Ps 31 wird der Gott Jahwe sogar ausdrücklich El ¹⁶ʾemēt genannt (V.6); als solcher erweist sich Gott in seinem Verhalten gegenüber den Menschen.

Nach biblischer Auffassung ist Wahrheit demnach nicht etwas von Gott Verschiedenes, sondern das ist grundlegend vielmehr zunächst einmal Gott selbst in seiner Beständigkeit und Verlässlichkeit. Wahrheit im Sinne der Bibel als Wahrheit Gottes ist somit eine personale Wahrheit. Das bedeutet dann natürlich auch: Der *Wahrheitsanspruch*, der mit diesem Glauben verbunden ist, hat einen personalen Charakter. Der Glaube vertraut darauf, daß Gott sich selber treu ist, indem er die Verheißungen, die er den Menschen gegeben hat, wahr macht, d.h. erfüllt.

Damit hat Wahrheit im Sinne der Bibel unabdingbar ein zeitliches Moment. Insofern die Wahrheit Gottes einen personalen Charakter hat, ist sie nämlich nicht einfach feststehend, unveränderlich und unbeweglich. Sie ereignet sich vielmehr immer wieder neu. Die Wahrheit Gottes erweist sich somit als seine sich in der Zeit durchhaltende Beständigkeit und Treue. Endgültig hervortreten wird diese Wahrheit jedoch erst in einer eschatologischen Zukunft, die dann ganz von ihr erfüllt sein wird. Deshalb lenkt das biblisch-theologische Wahrheitsverständnis den Blick des Menschen in diese eschatologische Zukunft; denn diese Zukunft ist ja konstitutiv für die Wahrheit Gottes, insofern sie sich dann endgültig durchsetzen wird.

Hält man sich dieses Ausgerichtetsein der Wahrheit auf die Zukunft vor Augen, so wird klar, warum der Mensch Anteil an dieser Wahrheit nur gewinnen kann in einem Akt des Glaubens im Sinne eines Vertrauensaktes. Die Glaubenden vertrauen sich also der Wahrheit an, die Gott selber ist. Aufgrund dieser spezifischen Struktur der Wahrheit Gottes kann der Mensch diese Wahrheit deshalb in einem rein kognitiven Akt ebensowenig erfassen wie in einem Akt der Wiedererkennung im Sinne der platonischen Ideenlehre.¹⁷ Dem personalen Charakter der Wahrheit Gottes vermag der Mensch

¹⁶ Vgl. H. HÜBNER, Art. ἀλήθεια, in: EWNT I², 138-145, 140.

¹⁷ Das heißt selbstverständlich nicht, daß der Glaube keine kognitiven Gehalte beinhaltet, die in Aussagesätzen formuliert und als wahr behauptet werden. Sofern es dabei aber nicht et-

vielmehr allein zu entsprechen durch den personalen Akt eines vertrauenden Glaubens.

Daß dieser Glaube sich wesentlich auch auf die eschatologische Zukunft bezieht, bedeutet nun allerdings keineswegs, daß es sich dabei um einen blinden Glauben handelt. Der biblische Glaube beruft sich vielmehr auf bestimmte, konkrete *Erfahrungen*, in denen sich die Verheißungen Gottes bereits erfüllt haben. So werden diese Erfahrungen zur wenigstens anfanghaften Bestätigung des mit dem Glauben verbundenen Wahrheitsanspruchs. Paradigmatisch dafür ist im AT die Exodusgeschichte, also die Errettung und Befreiung Israels aus der Hand Ägyptens. Diese Exoduserfahrung ist schlechterdings konstitutiv für das Selbstverständnis Israels als des von Gott erwählten Volkes sowie für seinen Glauben an die heilsame und errettende Nähe, den Beistand dieses Gottes Jahwe. Es ist diese Erfahrung, die in Israel dann auch das Vertrauen weckt und begründet, daß sich die Wahrheit Gottes einst endgültig und universal durchsetzen wird.

Daran wird schließlich ein letzter und entscheidender Aspekt deutlich: Die Wahrheit Gottes, von der der biblische Glaube erwartet und erhofft, daß sie in der Zukunft endgültig hervortreten wird, diese Wahrheit Gottes ist sein Heil für die Menschen. Denn die Erfahrungen, die den Wahrheitsanspruch des Glaubens bestätigen, sind ja Erfahrungen der heilsamen Gegenwart Gottes, seines heilsamen Wirkens zugunsten des Menschen. Die Wahrheit Gottes muß deshalb theologisch verstanden werden als seine *Heilswahrheit*, die dem Menschen den wahren Sinn und die Erfüllung seines Menschseins eröffnet. Man kann daher den mit biblischen Glauben verbundenen Wahrheitsanspruch auch als einen *soteriologischen Geltungsanspruch* bezeichnen.¹⁸

Im NT ist dieser theologische Wahrheitsanspruch dann dahingehend spezifiziert worden, daß gesagt wird: In der Person und im Schicksal des Jesus

wa lediglich um schlichte historische Sachverhalte geht (z.B. die Behauptung, daß Jesus tatsächlich gelebt hat bzw. daß er am Kreuz gestorben ist usw.), läßt sich die Wahrheit solcher Behauptungen jedoch nicht in der gleichen Weise *bestätigen* (oder widerlegen) wie beispielsweise eine physikalische Behauptung. Glaubensaussagen sind vielmehr in Analogie zu sehen zu einem Versprechen (z. B. daß ich dich morgen um 15 Uhr mit dem Auto abholen werde). Auch ein solches Versprechen beinhaltet ja kognitive Gehalte. Die Wahrheit eines solchen Versprechens bleibt aber abhängig von der Wahrhaftigkeit und der Zuverlässigkeit dessen, der das Versprechen macht, und deshalb muß sie sich auch definitiv erst in der Zukunft erweisen. Zuvor kann ein solches Versprechen nur als wahr *geglaubt* werden (was sich z. B. daran zeigt, daß man sich entsprechend verhält). In diesem Sinne verstehe ich etwa auch die These von Armin KREINER, daß für das Wahrheitsverständnis des Glaubens die Trennung von Wahrheit und Gewißheit konstitutiv sei (*Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg/Br. 1992, zusammenfassend 472ff). Begründet ist dies eben im personalen Charakter dieser Wahrheit (was bei KREINER doch wohl zu wenig deutlich wird). Vgl. dazu auch Anm.23.

¹⁸ Vgl. dazu: M. KNAPP, aaO. 571-580.

von Nazareth ist die Wahrheit Gottes endgültig und unüberbietbar offenbar geworden als sein universaler Heilswille. Der Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft, die Jesus verkündet hat als unmittelbar bevorstehend, ja, als bereits in die Gegenwart hineinreichend (vgl. Lk 11,20), hat sich nach der Überzeugung des NT an Jesus selbst bereits definitiv ereignet. Diese eschatologische Gottesherrschaft ist also das, worauf der universale Heilswille Gottes zielt. Das bedeutet aber: Gott selbst vollendet seine Schöpfung, indem er sie heilt und erneuert, so daß sie ganz von Gott erfüllt wird und dadurch wieder in völligem Einklang mit ihm existiert. ‹Herrschaft› Gottes besagt also: Die Schöpfung wird ganz von Gott durchdrungen und erhält so Anteil an seiner Lebensfülle. Eben dies ist an Jesus von Nazareth bereits Wirklichkeit und damit offenbar geworden.

Das Heil Gottes für den Menschen besteht demnach darin, daß Gott sich selbst dem Menschen mitteilt, daß er dem Menschen Gemeinschaft mit sich ermöglicht, ihm Anteil an seinem eigenen unvergänglichen Leben schenkt. In dieser Selbstmitteilung Gottes besteht seine Herrschaft; damit und darin erweist Gott sich als der Herr, d.h. als der einzige Grund und das wahre Ziel der ganzen Schöpfung. So setzt sich die Wahrheit Gottes endgültig und universal durch, indem die ganze Schöpfung in dieses Geschehen miteinbezogen wird.

Wie kann nun aber dieser umfassende, universale Wahrheitsanspruch des Glaubens heute im Zeitalter des Pluralismus vermittelt werden? Denn wie wir gesehen haben, besteht der harte philosophische Kern des heute dominant gewordenen Pluralismus ja gerade darin, daß eine solch umfassende Sinnperspektive des Daseins nicht mehr für erreichbar, ja gar nicht mehr für erstrebenswert und wünschbar gilt. Deshalb finden sich heute auch kaum noch entsprechende philosophische Konzepte, an die die Theologie anknüpfen könnte, um ihren umfassenden Wahrheitsanspruch plausibel zu machen. Die Philosophie scheint vielmehr auf breiter Front in ein nachmetaphysisches Zeitalter eingetreten zu sein.¹⁹ Damit wird etwa auch eine transzenden-

¹⁹ Richard RORTY geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er fordert, daß die Kultur einer liberalen Gesellschaft „darauf zielen sollte, uns von unseren ‘tiefen metaphysischen Bedürfnissen’ zu heilen“ (*Kontingenz, Ironie und Solidarität*, aaO. 87). – Demgegenüber findet sich heute in der Theologie wieder verstärkt die Forderung nach einer metaphysischen Grundlage als Voraussetzung theologischer Rede. So schreibt etwa W. PANNENBERG: „Das theologische Reden von Gott bedarf für seinen Anspruch auf Wahrheitsgeltung der Beziehung auf metaphysisches Denken, weil das Reden von Gott auf einen Weltbegriff angewiesen ist, der nur durch metaphysische Reflexion zu sichern ist“ (*Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 9). Es ist zweifellos eine für die Theologie heute zentrale und ganz entscheidende Frage, ob dem tatsächlich so ist. Die Gefahr, die sich hier auftut, besteht darin, daß sich die Theologie in einem nachmetaphysischen Zeitalter isoliert und ihre Gesprächsfähigkeit verliert.

talphilosophische Grundlegung der Theologie, wie sie katholischerseits lange favorisiert wurde²⁰, prekär.²¹

Die Alternative, die sich in dieser Situation anbietet, könnte darin bestehen, daß die Theologie den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens erläutert, indem sie von den *Inhalten* dieses Glaubens her argumentiert. Damit rückt dann aber die Dogmatik ins Blickfeld, denn der Dogmatik obliegt ja die Entfaltung der Glaubensinhalte. Und so will ich nun einige Konsequenzen andeuten, die sich aus den aufgezeigten Problemzusammenhängen für eine Dogmatik im Zeitalter des Pluralismus ergeben.

3. Dogmatik im Zeitalter des Pluralismus

Das christliche Dogma beinhaltet den christlichen Wahrheitsanspruch im Sinne eines soteriologischen Geltungsanspruches. Man kann deshalb in der Tat mit Wolfhart PANNENBERG sagen, daß „im Christentum das Dogma an die Stelle getreten ist, die in der jüdischen Religion das Gesetz einnahm.“²² Das bedeutet: Das christliche Dogma beinhaltet ein umfassendes Verständ-

²⁰ Grundlegend hierfür ist bekanntlich das Werk Karl RAHNERs. W. KASPER charakterisiert die Intentionen einer solchen transzendentalphilosophischen Grundlegung der Theologie folgendermaßen: „Im Prinzip scheint ... die transzendente Methode die einzige Möglichkeit zu sein, um unter den Voraussetzungen neuzeitlichen Denkens die Frage nach dem Absoluten denkerisch zu eröffnen und dabei so zu stellen, daß jeder Anschein von Heteronomie vermieden wird ... Die transzendente Methode fragt also, ausgehend von der heilsgeschichtlichen Erfahrung und deren sprachlich-institutioneller Vermittlung durch die kirchliche Glaubensgemeinschaft, nach deren apriorischer Bedingung und nach deren unbedingter Geltung. Es geht ihr somit nicht um eine apriorische Deduktion von Gehalten, sondern um transzendente Reduktion von geschichtlich vorgegebenen Gehalten auf deren unbedingten Geltungsgrund“ (*Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, in: E. CORETH (Hg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987, 170-193, 187). Das Problematische eines solchen Unternehmens wird durch die Frage angezeigt, ob dabei das, was aufgewiesen werden soll, nicht bereits vorausgesetzt wird, das Ganze also zirkulär ist. In bezug auf RAHNER vgl. dazu etwa: W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Bd. 2, München 1979, 74f.

²¹ Die Problematik wird präzise umschrieben von R. SCHAEFFLER, *Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine mögliche Bedeutung für die Theologie*, in: M. KESSLER/W. PANNENBERG/H.J. POTTMEYER (Hgg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, 97-110, 98f. SCHAEFFLER sieht den Ausweg aus dieser Situation in einem philosophischen Gottesbegriff, der erreicht wird durch eine „in transzendentaler Hinsicht notwendige ... Hoffnung“ (aaO. 100) auf die Aufhebung der Ambivalenz der Erfahrung; Gott soll gedacht werden als der Grund einer solchen Hoffnung. Doch auch hier stellt sich die Frage: Ist das tatsächlich ein *philosophischer* Gottesbegriff oder verdankt er sich nicht vielmehr ebenfalls impliziten theologischen Voraussetzungen bzw. Interessen?

²² W. PANNENBERG, *Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Wahrheitsansprüche der Religionen heute*, Paderborn 1986, 271-285, 281.

nis des Menschen sowie der ganzen Schöpfung aus der Perspektive des universalen Heilswillens Gottes. So wie das jüdische Gesetz will auch das Dogma den Menschen einweisen in das rechte Verständnis seiner selbst und der Welt, das sich aus dem Gottesverhältnis des Menschen ergibt. Die Dogmatik muß heute, angesichts der durch den Pluralismus gekennzeichneten Problemkonstellation, diesen Zusammenhang zwischen dem Gottesverständnis, dem Weltverständnis sowie dem menschlichen Selbstverständnis verstärkt oder auch in neuer Weise aufzeigen und begründen. Die einzelnen dogmatischen Aussagen müssen verständlich werden als ein organisches Ganzes im Sinn eines umfassenden Wirklichkeitsverständnisses und dürfen nicht als zusammenhanglose Fragmentenschau erscheinen. Nur wenn die Dogmatik diese Aufgabe erfüllt, kann die Theologie die durch den Pluralismus markierte Herausforderung wirklich annehmen und bestehen.

Die Darlegung der dogmatischen Aussagen hat dabei in soteriologischer Perspektive zu erfolgen. Denn wie gesehen, ist ja der in der Wahrheit Gottes begründete Wahrheitsanspruch des Glaubens als Heilswahrheit für den Menschen zu begreifen. Alle dogmatischen Aussagen sind daher nur richtig verstanden, wenn sie in ihrer Heilsrelevanz verstehbar geworden sind. Zugespißt gesagt, geht es in der Dogmatik eigentlich nur darum, einen einzigen Satz richtig zu verstehen, den Satz nämlich, daß das Heil des Menschen und damit der Schöpfung als ganzer allein in dem sich in Christus selbst mitteilenden Gott zu finden ist. Wenn dieser Satz – allerdings mit all seinen Implikationen – wirklich verstanden ist, dann ist damit die entscheidende Grundlage für eine sachgemäße theologische Auseinandersetzung mit der durch den Pluralismus bestimmten geistesgeschichtlichen Situation gegeben.

Denn der christliche Glaube und die Theologie können nicht darauf verzichten, ihr umfassendes, soteriologisch zentriertes Wirklichkeitsverständnis unter Bezugnahme auf nichttheologische, insbesondere philosophische Konzeptionen zu plausibilisieren. Nur so werden sie der Universalität ihres eigenen Wahrheitsanspruchs gerecht, indem sie diesen Wahrheitsanspruch in unterschiedlichen Verstehenskontexten argumentativ zur Geltung bringen und so verstehbar zu machen versuchen. Dabei wachsen heute die Dogmatik und die Fundamentaltheologie unweigerlich zusammen, insofern diese im traditionellen Sinne (apologetische) Aufgabe nur noch gelingen kann ausgehend von der Explikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses im ganzen, so wie es das Dogma beinhaltet.²³

²³ In diesem Sinne schreibt etwa J. REIKERSTORFER: „Für das Wahrheitsproblem theologischer Rede ergibt sich daraus, daß das Reden von Gott seinen Grund – im Unterschied zu einer philosophischen Theologie – nicht in einer philosophischen Reflexion auf die Voraussetzungen des Daseins in ontologischer und transzendentaler Richtungsnahme besitzt, vielmehr in einem vorausgesetzten Glauben, der, um in der sich wandelnden Geschichte als Sinn eingesehen und bewährt werden zu können, notwendig einer denkenden Aneignung der für ihn konstitutiven Sinnvoraussetzungen bedarf“ (*Zum Wahrheitsproblem der*

Bei diesem Versuch einer Plausibilisierung des christlichen Wahrheitsanspruchs kommt es jeweils entscheidend darauf an, die Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit in rechter Weise in Beziehung zu setzen zur eschatologischen Heilswirklichkeit. Es muß aufgezeigt werden, wie die Wirklichkeit in dieser ihrer Vielgestaltigkeit in das eschatologische Heil miteinbezogen werden kann. Und das ist ohne weiteres möglich, insofern wir nämlich die Pluralität des Wirklichen geradezu zu begreifen haben als die *Voraussetzung* des eschatologischen Heils. Denn dieses Heil besteht ja in der Vollendung des Geschöpflichen in Gott, in seiner Lebensfülle; dabei wird die geschöpfliche Wirklichkeit in ihrer Vielgestaltigkeit nicht vernichtet, sondern Vollendung in Gott heißt, daß ihr in einer umfassenden Weise Versöhnung zuteil wird. Die Pluralität des Wirklichen ist daher in der Tat, wie RAHNER dies gesagt hat, der Index des Kreatürlichen, und zwar, wie man nun ergänzend zu RAHNER hinzufügen muß, ein bleibender, ein unauslöschlicher Index.²⁴ Die Pluralität ist also kein Defizit des Geschöpflichen und auch nicht etwas Vorläufiges, das eschatologisch eliminiert würde. Denn Versöhnung bedeutet ja gerade nicht die Auslöschung des Vielgestaltigen und Verschiedenen, sondern dessen heiles, einträchtiges Miteinander.

Die versöhnende Kraft aber, die allein eine solche Einung des Pluralen ermöglichen kann, ist die Liebe im Sinne der Agape. Nach Auskunft des NT ist ja Gott selbst nichts anderes als Agape (vgl. 1 Joh 4,8.16). Gott verschenkt sich selbst, um dem Anderen seiner selbst Anteil an seiner göttlichen Lebensfülle zu gewähren.²⁵ Und eben dadurch widerfährt den Geschöpfen in ihrer Vielgestaltigkeit wahre und endgültige Versöhnung.

Theologie, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 21 (1989), 65-79, 74f). Das muß jedoch geschehen in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Versionen eines nichttheologischen Wirklichkeitsverständnisses, um auf diese Weise das christliche Wirklichkeitsverständnis plausibel zu machen. Dieses bleibt dabei jedoch notwendigerweise strittig, da die Sinnvoraussetzungen des Glaubens in rein philosophischer Argumentation prinzipiell nicht vollständig eingeholt werden können. Deshalb erscheint es heute auch unabdingbar, die *pragmatische* Dimension dogmatischer Aussagen herauszuarbeiten, um zu verdeutlichen, wie sich das christliche Wirklichkeitsverständnis im Lebensvollzug bewähren und bewahrheiten kann (vgl. dazu auch: M. KNAPP, *Erfahrung – Glaube – Dogma*, in: GuL 68 (1995), 335-347, bes. 344ff). Eine *endgültige* Bewahrheitung ist jedoch auch auf diese Weise nicht möglich; sie kann nur als eschatologisches Geschehen erhofft und geglaubt werden.

²⁴ Vgl. dazu G. LANGEMEYER, *In keinem anderen Namen ist Heil. Einige christologische Überlegungen zur Theologie der Religionen*, in: W. WEISS (Hg.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*, Würzburg 1996, 432-445, 441f.

²⁵ Deshalb schreibt H. VORGRIMLER mit Recht: „Das freie Wunder der ekstatischen Liebe der Selbstmitteilung Gottes, dieses Geheimnis ist der Inbegriff der theologischen Wahrheit über Gott“ (*Wahrheit als Kategorie der katholischen Kirche und Theologie*, in: H.-P. MÜLLER (Hg.), *Was ist Wahrheit?*, Stuttgart 1989, 40-52, 50). In verlässlicher Weise greifbar wird diese Wahrheit für den christlichen Glauben in Jesus Christus. Daher erscheint in

Wo immer Liebe im Sinne der Agape inmitten dieser Welt sich ereignet, da ist diese eschatologische Heilswirklichkeit anfanghaft bereits gegenwärtig. Denn wo Menschen sich um die Verwirklichung von Agape bemühen, da entsprechen sie Gott und seinem ‹Lebensgesetz›. Indem sie sich erfassen lassen von der Liebe, die Gott selber ist, wird ihre Partikularität aufgebrochen, und sie lernen sich neu verstehen als Teil des Ganzen der Schöpfung. So erweisen sie sich als Bild Gottes in dieser Schöpfung und damit als ‹Träger› seines universalen Heilswillens. Die Entfaltung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses muß daher ihr integrierendes Zentrum, gewissermaßen ihren hermeneutischen Schlüssel, darin haben, daß sie die Agape als die Grundbestimmung alles Wirklichen verstehbar macht, eben weil Gott als der Grund und das Ziel der ganzen Schöpfung nichts anderes ist als Liebe im Sinne von Agape.

Wenn sich somit der absolute und universale Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens bezieht auf die Wahrheit Gottes im Sinne der Heilswahrheit der Agape, dann bedeutet das auch, daß dieser absolute Wahrheitsanspruch mit dem Gedanken der *Toleranz* nicht nur nicht unvereinbar ist, sondern daß dieser Wahrheitsanspruch den Toleranzgedanken sogar notwendigerweise impliziert. Denn Versöhnung als Agape ist ja prinzipiell nicht möglich durch Zwang, sondern nur auf der Basis der Freiheit und des Respekts vor dem Anderen in seiner Eigenheit und Besonderheit. Man muß daher sagen: Wo immer im Namen des Christentums Intoleranz gepredigt bzw. geübt wurde oder noch wird, da wird der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens durch Christen selbst faktisch in Frage gestellt, ja negiert.

Wo allerdings das Partikulare sich auf seine Partikularität zurückzieht und versteift, da verweigert es sich einer Versöhnung im Sinne einer Agapewirklichkeit. Ein Pluralismus, der sich versteht als Ausdruck und Rechtfertigung eines solchen Partikularismus, ist daher aus christlicher Sicht nicht akzeptabel und muß somit einer unmißverständlichen Kritik unterzogen werden. Ihr Maß hat eine solche theologische Kritik am Wirklichkeitsverständnis des christlichen Dogmas zu nehmen. Es geht also darum, deutlich zu machen, daß Menschsein nur gelingen kann, wenn es sich als Teil des Ganzen der Schöpfung verstehen lernt. Diese Zusammengehörigkeit allen Lebens kommt im übrigen ja heute angesichts der Globalisierung der wirtschaftlichen und politischen Zusammenhänge und nicht zuletzt durch die ökologische Problematik wieder neu zu Bewußtsein. Daran kann eine Dogmatik im Zeitalter des Pluralismus anknüpfen und so einen Pluralismus, der sich der Einsicht in die Versöhnungsbedürftigkeit der Wirklichkeit verweigert, als eine lebensbedrohende und deshalb gefährliche Ideologie entlarven.

der Tat sein Antlitz – wie E. ARENS in Anlehnung an eine Formulierung von Hans Magnus ENZENSBERGER schreibt – „im Schweiß Tuch einer theologischen Wahrheitstheorie“ (*Zur Struktur theologischer Wahrheit*, in: ZkTh 112 (1990), 1-17, 17).